

仏教思想と福祉思想

北
崎
耕
堂

は し が き

今日的な社会の仕組みのなかで、福祉という言葉が人間の社会生活のあらゆる領域において、いたる所で使用されている。しかも、福祉ということが人間の生活上におよぼす影響として、最も重要な要件として探究され、また、その実践という面においても盛んになされてきている。しかしながら、その反面、福祉ということについての根本的な考え方は、今日なお必ずしも明確ではない。むしろ、きわめて疑わしいものであるということの方が、まだしも実情であるといえるであろう。

福祉ということが声を高くして叫ばれ、しかも個個の実践的な方法や、操作の問題についてはさまざまに論じられてはいるけれども、その福祉ということに關する根本の思想がきわめて不明瞭である。それが、今日的な極度の社会的貧困を生み出してきているともいえるし、このことが、現代社会における福祉の盲点であり、欠陥であるといえるのではないであろうか。ここに言うところの福祉とは、端的にいえば、人が一人ひとりの人間として、まことに「よく生きる」ことであり、そのよりよき人生を社会的に実現することにほかならない。したがって、福祉ということとは根本的には、すべての人がその人生をよりよく生きようとすることであり、そのひと自身の、偽らざる生活態度そのものの問題であり、また、そのような人間の生きざまにおける人とひととの生き合いの問題であるということである。この点についてははっきりと眼を開いておきたいと思うのである。

一般的には、福祉ということがただ単に現代の社会的な仕組みのなかで、たまたま社会的または身体的に不遇な状態にある人たちを対象とする、福祉のいわゆる専門家の仕事であるかのように考えられている。それゆえに、福祉と

いうことがただそのような人たちのための救済制度や、または保護の問題としてだけ考えられてしまうということが、一般的に余りにも多いのである。

このような制度や施設や保護の問題は、たしかに福祉の重要な問題であることには相違ない。とくに、これらのことが現今の社会においていかにその場的存在であり貧困であるかを思えば、その改善が現代社会の早急を要する問題であることは、ことさらに論じるまでもないことであろう。勿論わたくしも、その重要性を決して否定するものではない。むしろ福祉を学び実践する一人として、積極的に取り組んでいることも事実である。

しかしながら、福祉ということ自体をただ単に特定の人たちを対象とする特定の仕事であると考えたり、または、それを単に現今の制度を改訂したり、施設を拡大するための仕事であるというふうに考えてしまうとすれば、それは余りにも形式的なものとなってしまふ。それは、あまりにも政策的な考え方に止まっていると云わなければならない。このような考え方は、その根底にあるものは、不遇な人たちに對する単なるあわれみの情だけであつて、すべての人間を対象として問題を解決しようとする、いわゆる「人間の福祉」ではないのである。

そこで、真の意味の「人間の福祉」を招来しようとする場合に、今日の社会福祉の動向そのものが、ミクロ的な立場からマクロ的な立場へと転換しつつあることを思えば、その基盤として依つて立つ科学は社会科学であるにしても、他の諸科学との密接なる関係のなかに存在するものであるということ、今日までの足跡を踏まえて深く反省しなければならないのである。とくに、ここでは宗教とのかかわり合いにおいてこれをとらえ、人間の究極の目的を見出そうとするものである。いうまでもなく、社会科学に依つて立つ社会福祉は、その究極において人間の幸福を追求することであり、人間の社会的生活を保障することがその目的でなければならない。してみれば、宗教、とりわけ仏教の場合も、その手段である経済的な面での生活保障を除けば、人間の幸福を追求するという究極の願いにはなら

変わりはないのである。

仏教は、いうまでもなく釈尊の教えである。その教えの内容は、成仏という最高の人格の完成を目指して、ひたすらに修行につとめ励むことを示したものである。それは、釈尊の求道生活が人間苦といわれている生老病死という四苦からの解脱（人間の身心にまつわりついているわずらいや悩み、あるいは障りとなっているものからの解放の意）に置き、その条件として縁起（本論において詳しく述べる）の理法の認識とそれへの実践を通して、人生におけるあらゆる限りの方法・手段をつくして、体認的に人間の幸福を獲得することであった。

したがって、この小論においては今日の福祉問題の根本を、福祉にたずさわるものが、その人間としての根本の生活態度を明確にして、それを社会的実践の場に移して応用しようとするものである。

さらには、「人間の福祉とはなにか」ということについて、福祉の根本の思想を明確にしたいという願いから、生命あるものはすべて、持ちつもたれつ相互扶助の理念に基づくべきであるとする、いわゆる仏教思想との接点において述べてみたい。

（一）人間の福祉とは何か

社会福祉が直面している大きな問題といえ、やはりなんと言っても人間喪失の問題であろう。制度的、あるいは経済的な面においては、決して十分であるとは言えないにしても、ある程度は充たされてきているといっても過言ではあるまい。しかしながら、ぜい。沢。貧。乏。の世の中だというような言葉が出てみたり、果ては「福祉の見直し」といったことが強く叫ばなければならないということは、どこかに大きな問題が生じてきていることを意味しているので

はないであらうか。

そのことは、今日の福祉におけるさまざまな理論や実践において、その考え方や実践手段が、かつての慈善事業的な雰囲気から脱しきれないという事実にある。それこそ、いわゆる古くから行なわれてきた慈善（本来の慈善の意味はこれとはまったく異っているが、一般的に考えられていることとして）や慈善的な行為は、持てるものが持たざるものに金品を施したり、健常者がたまたま身心に障害をもっている人たちに接してあわれみを感じたり、あるいは施設を提供するといった行為は、決して今日的な福祉行為であるとは言えないし、むしろ人間の福祉の理念に相反することであると指摘せざるをえない。

なぜならば、あわれみの情に基づくこうした施しや恵みの行為には、物心両面においておのずから限界というものが生じてくる。それと、もう一つの大きな問題は、施すものと施されるものとの間には差別観（次節において詳しくのべる）が生じて、人間として同一の地平線上に立っていないということである。いまさういうまでもなく、仏教は無差別平等の原則をその基盤に置いた宗教である。としながらも、そこにはいくつかの問題を含みもっていないこともない。たとえば、上田千秋教授は『佛教と社会福祉』に「仏教と身分差別」と題して寄稿した論文のなかで、岩本裕著『仏教入門』にいうところの、「四姓平等の立場に立って門戸を開放した筈の初期の仏教教団（構成員が入門以前に属していた階級位置）、とくに仏教思想を考える上に重大な問題を提供するであらう」とする説や、ヘルマン・ベックの仏教についての解説をもとにして、

「釈尊が独自の思考を固める上で、その前提にバラモンにおけるこの業・輪廻説を採用したことは、原始仏典から容易にその実例を見出すことができる。したがって、釈尊が生れによる差別を否定したとしても、業による社会生活上の差別を認めざるを得なかったのであり、しかも輪廻からの解脱の手段としての苦行を否定したとしても、な

おかつ輪廻觀から離脱し得ない大乘にとつては、業とりわけ宿業觀による差別も、生れによる差別も結局は、同じではないかという疑問が残つてしまふ」⁽¹⁾

と述べている。また、仏教は神を立てないとしながらも、神を別格視しているという点については、それをすなおに認めざるを得ないというのもこれまた事実である。

しかしながら、釈尊の説く仏教の教理（第五節において詳しく触れる）においては、なんらそこに矛盾を感じさせるものではない。そもそも仏教そのものは、人間としての生存の本質的な意義として、とくに基本的な思想として縁起の理法を説くのである。『望月佛教大辞典』によってこれをみると、

「縁起の法は我が所作に非ず、亦余人の作にも非ず。然も彼の如来は世に出づるも、及び未だ世に出でざるも法界常住なり。彼の如来は自ら此の法を覺して等正覺を感じ、諸の衆生の為に分別し演説し開発し顯示す。謂はゆる此れ有るが故に彼れ有り、此れ起るが故に彼れ起る。謂はく無明を縁として行あり、乃至純大苦聚の集あり。無明滅するが故に行滅し、乃至純大苦聚滅す」と云い、又中阿含第四十七多界経に「此れに因りて彼れ有り、此れ無くんば彼れ無し。此れ生ずれば彼れ生じ、此れ滅すれば彼れ滅す」⁽²⁾

と言える、としている。これを掻い摘まんで述べてみると、「この縁起（すべての事象は縁へはかり知れない条件）によって起こるという意味であつて、たとえば、二人の男女が結婚して夫婦となれば子どもができるように、ものが複数となると、それまでには想像もしなかつたようなものができる。すなわち複数の力を合わせることによって、新しいものが創り出されるといふ相依相関の關係の意）の理法というのは自分のしわざでもなく、また他の人のしわざでもない。しかもかの如来（人としてのまことの道をきわめつくした最高の人格者であつて、三界へ④欲界Ⅱ淫欲と食欲とのすこぶる強い世界。②色界Ⅱ身体や建造物や国土というものは、すべて物質的であるとするのであつて、総

じて物質の世界。③無色界Ⅱ物質的なものは一つもなくて、ただ心識のみをもって常とする世界Ⅲに來現して生きとし生けるものの救済を目的、手段とする人）はこの世に在ろうともまたなかりうとも、法（ダルマⅡ大自然の法則）の世界はつねに存在している。したがって、かの如来はみずからこの法を自覺して正しいさ。とり（自然の法則を身心に受けとめた状態）を成し遂げ、もろもろの生きとし生けるもののために分別し、演説し、開発し、さらにはまことの道を明きらかにするのである。いわゆる心に執られるものがあるからものに執られるのであり、この執られるの心が起こるから執られの対象が起こってくる。すなわち、ものの道理に暗いということが条件となつて、これを除去しようとする作業としての修行が必要となるのであり、ないしは苦しみの根源が生まれてくるのである。そこで、もしもこのものの道理に暗いということなくすることができれば、これを除去するための修行もなくなるし、ないしは大いなる苦しみの根源もなくなる。（中阿含經のこれについての解釈は繰り返になるので省略する）」ということになるのである。

また、この縁起にはいろいろの意味があるけれども、要約してこれを述べると、縁起とは多くのえに[。]しとなる条件が集まつてすべてのものが生ずるということである。したがって、さまざまに起こってくる人間関係の問題にしても、あるいは現実の社会に生起するところのすべての事象にしても、すべてが相互依存の關係の法則によつて生ずるとするのである。いま仏教徒の一人として述べると、まずみずからがこの縁起の理法を理解し認識し体得して、さらにはこの縁起の理法を社会的に位置づけるということが、とくに仏教者に課せられた基本的な実践的要素であるとするのである。

しかもこの縁起の理法を実践に移すとなると、生きとし生けるもの、すなわち生命のあるものすべてが実践可能であるというのではない。同じ動物であるとはいっても、犬やら猫やら羊やら牛馬といった動物、あるいは進化論から

くる人間の元祖としての猿にしても、釈尊の説いた縁起の理法を理解し、認識し、体得（ある意味では大自然の理法と調和を保つことのできる、いわゆるすばらしい能力を身につけていると言えるが）することはできない。できるのは人間だけである。なぜならば、釈尊の教えの中心ともなっている「一切衆生悉有仏性」（生命のあるものすべてに仏と成れる可能性があるとする）の説は、それがたとえ生命あるものすべてが対象であるにしても、また、その性質を根底に保持しているにしても、眠っている仏性を自覚して、その仏性がわづらひや悩みや苦しみを打ち破って、さとり近づきたいとする自覚（人間であっても、みずからが仏に成れる可能性をもっていることに気づかない人も多くいるが）を持てるのは人間だけであって、それが他の動物にはできないのである。

したがって、仏教では、人間の生存としての位置づけを、神（仏）と人間以外の動物たちとの中間的な存在として認めているのである。このことについて、中村元博士は、

「人間としての生存の本質的な意義は、理法（ダルマ）を理解し、体得し、実践し得るということであった。これは人間のみ可能であり、神々にも獣にもあり得ないことである。神々はあまりにも幸福であって、この生存を嫌悪することがない。またかれらはあまりにも長寿であるので、無常の教えを理解することができない。獣たちと餓鬼たちと、阿修羅たち、地獄の衆生は心の明晰さを欠いている。それ故に、諸々のブツダは人間として出現する。人間としての生存が特に正しい道の実践のために必要であったからである」⁽³⁾

と述べて、人間よりもすぐれている存在として神を認め、人間より劣っている存在としては畜生や餓鬼たちをあげている。しかし、仏教でいうところの神は、神秘力と直観知においてのみすぐれているということであって、それ以上のものではなかったのである。したがって、こと人間同士のなかにあってはどこまでも無差別平等の原則が基本であって、階級的な面やその人の生きざまや属している氏姓によって、すぐれているとか劣っているとかといった、

いわゆる差別觀念の立場をとらないのが仏教でなければならない。

(二) 平等と差別について

したがって、仏教はその起こった当初から人間の社会に存在する階級的区別に反対したのである。釈尊自身は、周知のようにカピラ国の皇太子として出生したのであるから、当時のインドの社会を支配していたカースト制度においては、二番目の階級であるクシャトリヤ（武士や王族階級）に属していた。父スッドーダナ王が統治していたカピラ国は、コーサラ国に隸属する小国であった。しかし、それがいかに小国であったとはいえ一國の統治者であることには相違ない。そのカピラ国の皇太子であった釈尊は、やがては王位を繼承することのできる地位にあったことはいうまでもない。しかし釈尊は、王位繼承の道を選ばなかった。そして、釈尊が選んだ道は当時のインドの社会において、とくに王族階級に所屬している人たちの間で行なわれていた風習、すなわち、四時期（①学生期Ⅱ七・八歳のころから約十二年間の修学時代。②家長期Ⅱ学生期を卒業して、家長として家業に従事する時期の約三十年間。③林棲期Ⅱ五十歳ころになって、いわゆるわが子に家督を繼承させることによって生産に従事することを止めへこは大いに問題を含んでいる）て、家を出て森林に隠棲する時期。④遊行期Ⅱ森林中での修行が一応完成して、無一物になって托鉢遊行をする時期。⑤とくに③、④の二つの時期は明確に区分できないが、いわゆる出家へ第五節にて詳しく述べる）の時期）の習慣を無視して出家したのである。

したがって、釈尊が家長期の半ばである三十五歳にして等正覺を成し遂げたということは、当時の社会制度としてのカースト（階級制度）を否定する立場に立ったのである、といっても過言ではあるまい。なぜならば、釈尊の出家

が結果的に等正覚を成就したということであっても、その過程における修行の内容は、カーストのために雁字搦めに絡みつかれて、身動きもとれないで苦しんでいる人間の解放にあったからである。しかも、具体的にはそこに蠢めいて生きている人間そのものではなくして、その奥にある人間の本質そのものを尊重するという態度である。いうなれば、この人。間。性。の。尊。重。ということは、仏教が社会的に具現化した基本的な原理としての「慈悲思想」を展開させることであって、それは、対人間関係という点において、真実の友情と純粋なる親愛の念にもとづくところの、いわゆるうめきへの共感であるということができる。

わたくしは、かつて先に紹介した秦隆真先生の追悼論文集『佛教と社会福祉』のなかで、「社会福祉思想と仏教思想の接点」(二八七ページ)と題して、「ここにいうところの真実の意味でのヒューマニズムとは、つまり人。間。性。の。尊。重。ということであって、時代を超え、民族を超え、偏見的なイデオロギーを超越した、いわゆる人類の永遠なる基本的態度を意味するものであるといえるであろう。したがってそれは、全人類に普遍する人間性の把握ということになるのであるから、まずは人間そのものを精神的面と肉体的面とを具備したものであるとして、総合的に人間を把握するということから拘っていかなければならない」と、論じたことがある。これは、まさしくここに言うところの人間そのものを尊重するといった態度であって、各個人が、究極においてはおのずから同じ人間であり平等であるという見解を自覚して成立させなければならないのである。このことに関連して、中村元博士は、人。間。の。平。等。について、

「インドでは人間に対して愛情をいだき、慈悲の精神を徹底させるということが、仏教において強調されたが、この理想にしたがうならば、カースト制度のような差別待遇は当然否定され、廃止されなければならない。諸カーストの間に存する差別的な扱いは除去されなければならないということをブッダは主張した」⁽⁴⁾

と述べている。さらには、釈尊みずからが主張したものとして「バラモン(カースト)のなかで最上位に位置する階級

であつて、祭事や学問をつかさどつていた）は、かれの生まれ、あるいは彼らが属している氏姓の故に、一般人よりもすぐれたものであると見なされるべきではない。徳行がすぐれているならば、そこで初めて尊敬を受けるに値する」と、いつているのである。しかしながら、対人間関係のなかに存在している階級的、身分的な区別なるものは、まったくもつて無意味であるとしながらも、世人一般の承認するバラモンの優越性の觀念に従つて、眞のバラモンの意義を明らかにしようとしていることも事実である。だからといって、釈尊によつて開顯された仏教がたどつてきた道、とくに初期の仏教教団が社会的に処したその態度が、人間の差別につらなることがらであると批判するということとは、なぜか一寸だけ早計（このことについては、「余滴」において若干触れておきたい）の感がしてならない。

いまここで言えることは、仏教はどこまで行つても宗教という領域を脱することができないということである。上述したように、平等と差別にしても、あるいは人間の福祉を考察する場合においても、それはどこまでも宗教という範圍において認識され把握されるものでなければならぬ。したがつて、社会体制としてのダイナミックなものは仏教には存在しないし、もしあるとすれば、それは教団という一つの組織のなかで、かろうじて蠢めいているにすぎないのである。しかるに、社会的・政治的な面で積極的にかかわるとすれば、釈尊が示した崇高なる理法（体制に利用されているという批判もある）を、思い切つて表面に打ち出さなければならぬ。

上述したように、仏教のもっている、人間はすべて理法のうへでは平等であるとする理念（ただし觀念としての）は、仏教の教団を通じて今日に至るまで保持されてきた。そして、この理想は社会改革の原動力として、今日のインドにおいても実践されているのである。たとえば、ヒンドウー教の社会で蔑視されている賤民たちの解放運動を推進するその基盤ともなっているし、これに類した理想が表明されて、卑賤の生まれのものでも、婦女子でも、ヴァイシヤ（牧畜、農業、商工業などの職業にたずさわる一般庶民）でも、シュードラ（労働力を搾取されている奴隸）で

も、神に帰依することによって最高の境地に達することができるのである。しかしながら、ここに表明された平等の理念も宗教的な救いのみ関係するものであって、社会革命的なものにまでは発展していない。

(三) 釈尊出生の社会的背景

仏教を開闢した釈尊が、前述したようにカピラ国の王位継承者としての立場にありながら、なぜ出家しなければならなかったかということである。この出家の動機やその過程については第五節以降において述べるとして、まず、その時代的な背景や社会的・地域的な背景を知ることが必要であらう。

いうまでもなく、この地球上における四大文明の一つとして数えられているインダス文明が、インダス河の中流から下流地方にかけて築かれたのは、西紀前三〇〇〇年から二〇〇〇年のころであるとされている。⁽⁵⁾それは、この地方に住んでいた先住民であるドラヴィダ人か、あるいはコラリア人かの人種であって、今日なお所屬不明の人たちによって築き上げられた文化であるといわれている。その後、北方民族の大移動にともなって南下してきたインド・アーリア民族が、インダス河上流のカブール河を下って西北インドの地域へ侵入してきて、先住の異民族を退けて半ば定住して新しい文化を創り出したのである。この新しい文化は農耕（焼畑耕作）を中心としたものであって、いわゆるアーリア文化（春日井博士はヒンドウー文化としているが、ここでは水野弘元説に従うことにする）と呼ばれているものである。しかも、インド・アーリア民族の侵入によって新しい文化が創り出されたということは、かつての生活がつねに移動をとまなう遊牧生活から、ある程度の定住生活に変わったことによって、そこには必然的なこととして、社会的な秩序をまもるための制度を制定しなければならなくなってきたのである。このことについては次の時代

のところで述べるとして、論をふたたび文化の面に返してみたい。

こうしてアーリア文化が西北インド地方に発生したのは西紀前二〇〇〇年のころとされているが、これが次第に進展の兆しを見せてくるのは西紀前十五世紀のころである。そして、このアーリア文化の主流をなすものといえは、やはりなんといっても、原始的な宗教要素を含みもっているヴェーダ文明（西紀前一五〇〇年—一二〇〇年）である。

こうして北方からインダス河の上流地方に侵入してきたアーリア民俗の文化は、先住民と自然の脅威との戦いを繰り返しながら、着着とかれらの進路が開かれて、そこに新しい文化が築きあげられていった。このことについて水野弘元博士は、その著『釈尊の生涯』のなかに次のように述べている。すなわち、

「そこには、後のインドで見られるような、悲観的厭世的な色彩は全くなかった。人々は天地自然を神格化して神々として崇拜し、苦難に際しては、これらの神に祈りを捧げておれば、それでよかった」⁽⁶⁾

のである。しかしながら、時代の流れに従ってアーリア民族は多少南方へ移動することによって、いちおう安定したアーリア社会を築きあげていった。

次のブラーフマナ時代（西紀前一二〇〇年—七〇〇年）になると、前述したようにアーリア民族は先住異民族を滅ぼすか、あるいは南方へ放逐するといったことで、次第にかれら独自の社会を建設することになるのである。しかもこのアーリア民族のなかでも、血すじの正しい種族に属している人たちは、この社会の学問と祭事をつかさどり、社会制度上の最上位の階級であるバラモンとして位置づけされた。次に、血すじそのものは異民族との混血であって、アーリア民族の社会を統治し維持するために他民族との戦いを挑んだり、あるいは政治をつかさどる役割を果たすものとして、クシャトリア（武士、王族といった階級）の階級が設けられた。さらには、一般庶民としてのヴァイシヤ（牧畜、農業、商工業などの職業にたずさわるもの）の階級があって、いわゆるアーリア民族の社会における三つ

の階級が形成されたのである。この階級の下にシュードラ（アーリア民族によって征服された先住異民族の人たち）と呼ばれた階級に属している人たちがあって、ただ過酷な肉体労働のみを強いられている奴隷階級であった。いわゆる古代インドにおける社会制度としての、四姓の階級がここに形成されることになったのである。

こうして制定された社会制度としてのカーストは、次第に進展してきた牧畜や農業生産の発展にともなって、確固たる身分制度としてこの時代に確定されることになった。このように社会全体の生産関係が進展するに従って、物資も豊富になって社会生活は安定したものとなってきた。そうすると、この四つの階級はそれぞれの階級の間にはっきりと一線が引かれ、それぞれの階級に属している人たちごとに、社会的に果たす役割および機能することがらが確定されることになる。たとえば、バラモン階級に属している人たちはヴェーダ聖典を学んだり、あるいは祭事を研究したり、祭祀儀礼についての規定を作成するなどに専念した。また、クシャトリヤの人たちは分割された小社会の統治に専念したのである。こうしてカーストが社会制度として固定化するに従って、とくにバラモン階級とクシャトリヤに属している人たちは、いわゆる生産関係の第一線から手を引いて、一般庶民の階級に属しているヴァイシャの人たちと、さらには過酷な労働を課されている奴隷としての使役者であるシュードラの人たちが、汗水流して生産労働に従事していたことになる。したがって、前二者は後のヴァイシャとシュードラの人たちの生産労働に寄生して、社会的な生活を維持していたということを、しかと認識して置く必要があるということである。

さらに次の時代であるウパニシャッド時代（西紀前七〇〇年以後）は、アーリア民族がその進路を東南の方向、すなわちガンジス河の上流地域へ勢力を拡大していった時代である。しかもその勢力はすさまじいものであって、とくに侵略者としての第一線に立ったクリシャトリヤ階級の人たちが得たものは、かつての時代には見られなかったところの特権階級者としての、確固たる社会的な地位と権力を獲得したということである。さらにはこの勢力は加速度

を増して、ガンジス河の上流地域から中流地域へ拡大して、ますます新しい地域を拡張していった。このことについて、水野弘元博士の説に従ってみると、

「この新しい天地では、形式的権力よりも、実質的権力が通用した。そして実質的な権力を握ったのは、新天地に對する政治的勢力をもった王族の階級であり、また国土の開発とともに、新しい都市が作られ、農牧や手工業による物質の生産と、それを運搬する水陸交通路の發達によって、物質の売買交易が遠隔の地方へも行なわれるようになって、商業貿易が盛んになり、大きな都市には、経済的勢力をもった豪商財閥が少なくなかった」⁽⁷⁾

としているように、この時代になると、武士や王族階級としてのクシャトリヤと、ヴァイシヤのなかでも経済的な面で優位性を確保した一部の人たちとは、巨大な権力と地位とを獲得することになった。しかしながら、こうした武士や王族階級の特権階級者としての地位の確保や、一般庶民のなかでも一部の人のなかに特権を有する人たちの台頭があったことは事実であるが、カースト社会のなかで、最上位に位置づけられているバラモン階級の權威が失われたというのではない。むしろ、社会生活を営むというなかで、人間の運命を決定するのは世界を創造し支配する最高神であるとして、その最高神と人間との媒介者となるのはバラモンであり、あるいは祭祀祈祷をつかさどるのも自分たちであるということで、バラモンの絶對的な権力の優位性をここに誇張したのである。

こうしたバラモンによる権力の過大主張は、神を喜ばす方法手段として盛大な祭儀を行なう必要があるということと、神に対して農作物のみでなく、生きた動物をもいけにえとして供えることを要求し、さらには神の恩恵がもつても大であるためにということと、同じ人間をもいけにえとして神に捧げたというのである。そして、司祭者であるバラモンたちは私腹を肥やし、供えものやいけにえを欲しいままに確保するという、いわゆる私利私欲に走っていったために、本来のバラモンとしての義務が果たされなくなつて、やがては他の階級者たちからの信頼と尊敬の念とを失

う結果となった。

しかし、すべてのバラモンたちがバラモンとしての權威と地位とを失墜し脱落していったというのではない。そのころすでに、神のみが人間の運命を決定するという説に対して疑問を抱くバラモンもあって、これらのバラモンたちによって提唱された新しい思想が業報説と輪廻説とである。すなわち、人間の運命というものは自分たちの行為の善悪によって決定するという考え方である。したがって、人間の幸不幸は、その行為の過程における善因善果、悪因悪果の因果応報によって生ずるのである。

四 さとれる人の足跡

上述したように、西紀前のインドの社会はアーリア民族の南下侵入によって一大変革をもたらしたのである。それは、文化、社会制度、経済、さらには思想といったすべての面においてそうであった。とくにウパニシャッド時代の思想面の変革は、自我（ウパニシャッド哲学においてはアトマンと称している。これは後に引用するところのブラフマンへ梵との対比において）の自覚が生じたことによって、前述したような業報説や輪廻説が生じ、かつてのブラフマナ時代には、人間としての意志の自由といったようなことは考えられもなかったことが、ウパニシャッド時代も百数十年という歳月をくだるに従って、少なくとも人間としての自分自身の自由意志が認められるようになってきたという点である。したがって、この時代のバラモンには依然として司祭者としての立場をとるものと、自我の自覚をもって業報輪廻説を説き、さらにはこの輪廻説からの解脱をはかろうとする哲学バラモンとがあったのである。いうまでもなく、ウパニシャッド哲学が哲学として創り出されたのは後者のバラモンたちによってであった。

もともとの輪廻説が起こってきた根源をみると、生命あるものは必ず一度は滅するものであるとする、いわゆる自然界の理法にもとづいたものであるとしている。しかも生命あるものは六道（地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上）の世界に輪廻して、生まれかわり死にかわりを繰り返しているとするのである。したがって、この輪廻するといふ六つの世界の堂堂巡りは永遠に続くのであって、そのままではこの堂堂巡りの状態から脱することができないとしている。しかもこの輪廻の状態にいかぎりにおいては、絶対的な幸福や安心感を得られないから、実は苦しみや悩みの根源を断ち切ることはできないという、いわゆる現実に対しての悲観的なものの考え方が、その基調をなしていたのであるということができよう。

したがって、このウパニシャッドの時代には、社会に対する不安や現実生活への悲観的な見方や考え方が生じたものと考えられる。このことについて、水野博士は、その著『釈尊の生涯』において、

「この不安な現状を脱して、絶対平安の世界を求めたのが解脱の要求であり、ウパニシャッドでも、自我と世界精神である梵とが融合して、梵我一如の理想境に到達した時に、輪廻からの解脱が得られるとした。ところで、ウパニシャッド哲学は、口伝奥義の学説であって、師弟の間にのみこれを秘密に伝え、一般には普及させなかったといわれる。したがって、新時代に目ざめた一般の人々の社会的不安は、祭祀バラモンによっても、哲学バラモンによっても、除かれえなかった⁽⁸⁾」

としているように、バラモン階級のなかにすら解脱への道を選んで、すすんで出家するものが出てきたのもこのころである。さらにはクシャトリアとしての王族武士の階級や、ヴァイシャの一般庶民の人たちのなかにも、かれら自身の意志にもとづいて出家し、求道の旅に出るものが現われるようになってきた。

あたかもこうした社会的な不安や新しい思想が生起していたところに、釈尊（幼名をゴータマ・シッダールタと呼ん

でいた）は誕生したのである。釈尊の出生年代についてはさだかではないが、ウパニシャッド時代の社会的、地域的な背景や新しい思想が生起したころのことを考慮に入れて想定すると、およそ西紀前五八〇年（歴史年代の有力説として、すべてそれは西紀前ではあるが、①前四八〇年説 ②前五六〇年説 ③前六二四年説の三つを挙げることができる。しかしここでは春日井博士の説に従って想定しておきたい）ころではないかと推定することができる。いずれにせよ釈尊の伝記にもとづいてこれを見ると、その誕生の月日については古くからヴェーサーカ月の第八日（四月八日に当たっているが、それは太陽暦では大体五月にあたる）ということになる。したがって、今日でもなおセイロン、ビルマなどの南方の仏教諸国においては、毎年この日にヴェーサーカ祭を行なって釈尊の誕生を記念することになっている。

出産の場所については多くの伝記において一致するところであって、それは、父スッドーダナ王が統治しているカピラ国と、母マヤー夫人の里方に当たるコーリヤ国との中間にあったルンビニー園で休息し、純白のアソーカの花の香りと美しさに見とれていたとき、生母マヤー夫人は急に産氣を催して、間もなくこのルンビニー園の池のほとりにおいて出産したと記している。この釈尊の誕生については、多くの伝記はいくつかの奇異な出来ごとを記しているが、それは単なる伝記に過ぎないと思われるので差し控えたい。

一方、父王のいるカピラ国においては、永い年月の間子宝に恵まれなかったが、今度はまさしく出産ということ、しかも待ちにまった国王の後継者としての皇太子となるべき男子の出産とあっては、王一族の喜びは勿論のこと、国を挙げての慶賀の様相は想像するに値いするものであったことであらう。しかしながら、こうした国を挙げての喜びも束の間、産後の肥立ちが悪かったのか、生母マヤー夫人は釈尊を出産してわずかに一週間に亡くなってしまうのである。このようにして、釈尊は生まれてまもなく両親のそろった健全な家庭生活を失うことになった。し

かし生母マヤー夫人に代って、母の末妹にあたるマハーパジャーパーティーが継母として釈尊を養育することになった。さいわいにして、このマハーパジャーパーティーは釈尊を実子のように育てるのであるが、やがて父王とこの新しい母親との間に男子が誕生するのである。そうすると、世間一般でもそうであるように、たとえ釈尊は実姉の子どもであっても、実際に自分が腹をいためてできた子どもとは、子に注ぐまなざしもどこか違ってくるし、だいいち接し方が変わってくるのは至極当然のことである。一国の皇太子として、物質生活においては何不自由のないものであっても、また、将来は王位継承という固い約束がなされていたとしても、そこには一抹の淋しさがまったくなかったとは言えない。

当時のインドの上流階級にあつては、とくに男子は七歳か八歳ころになると、バラモンの学者の所でヴェーダなどの学問を学ぶということが、きわめて一般的な風習となっていた。カピラ国は前述したようにコーサラ国に隸属した小国であつて、しかも文化の中心地からかなり離れた辺地ではあつたけれども、なんらかの教育施設をもつていたことは事実であろう。それは、大国であるコーサラ国の皇太子が、学問や武芸の修行のためにカピラ国にきて、十数年間も過ごしたと伝記にしているということからしても、かなり程度の高い、学問や武芸の修練のための機関や施設のあつたことを知ることができる。しかし、釈尊の場合はそうした一般の風習に従つて、バラモンの家に移り住んで学問をしたり、あるいは釈尊みずから修練道場に通つて、武芸などを身につけるといふようなことはなかったであろう。いかに小国であるとはいえ一国の皇太子であるから、父王は教師を王宮に招いて、ヴェーダなどのあらゆる学問を学ばせたに違いない。伝記によつて学生期のころのこのことを見てみると、教師も舌を巻くほどにその進展がきわめて早く、やがては学ぶべきものがなくなるほどであつたとしている。

このように、学問の面においてはすばらしく秀でていたようであるが、こと健康という点ではあまりすぐれなかつ

たようである。とくに胃腸などの消化器は、普通の人たちよりも弱かったようである。そのためか、武芸の面ではあまり激しい運動をさせるようになり、どちらかといえば、虚弱な体質の人たちがよく好むところの、いわゆる思惟の方向に走っていったのではないかと思われる。それは釈尊の性格からして、進んで沈思黙想を好んだということは、釈尊の学問研究のその態度や、人生観の探究がかなり徹底していたということからも、その性格を押し計ることができるのである。ややもすれば沈みがちになるこうした性格を知った父王は、かつて釈尊が誕生したときに訪ずれた、占相バラモンの予言に従って出家するのではないかとということで、三時殿（季節によって居住する建物であって、いわゆる雨期、避暑、避寒のために使用する別荘）を建て、それぞれにヤソーダラー、マノーダラー、ゴータミーという三人の女性を妃として住まわせて、出家の気持を起こさせないように配慮した。そのうち、ヤソーダラーとの間にはラーフラーという男の子まで恵まれたのであるが、釈尊の瞑想の習慣はなかなかおらなかった。むしろ、黙想によって精神統一をはかるということは、釈尊の若いころからの得意であったようである。

その瞑想の内容は、弱肉強食のあさましいありさまを見て、生きものの世界がいかに悲惨なものであるかを感じとって、どうしたならば、すべての生命あるものが平和にして幸福な生活、すなわち共存共栄の生活が得られるかという真剣な思惟であった。また、人生苦といわれている老・病・死という苦悩や恐怖に対する真剣なる問いかけでもあったのである。それは、自分は現在若くてぜいたくな生活を営んでいるけれども、すべての人たちがそうであるように、やがては老の身をさらけ出さなければならぬ。また、身体が元氣であるときは健康に対しておごりをもっているが、いつなるとき病気に罹るかわからないのに、かりに病人を見てもこれを他人事として気に留めることがない。さらには、他人の死に会うと忌み嫌うことはあっても、自分も必ず一度は死をむかえなければならぬということ、実感として受け止めようとしないのである。といった、いわゆる無常観について思い悩むのであった。しかも、

他人の老い、病み、死するをみて、釈尊はこれをわが身に引き当てて大いに悩んだのである。

(四) 出家からさ。の道へ

このように、釈尊は少年期からあれこれと思い悩んだり、あるいは生類の生きざまに対しても真剣に思いを巡らしたので、学生期を終えて次の家長期（青年期から壮年期）へ入ってからでも、上述したように、老、病、死に対する苦悩や恐怖の感受性はますますつのるばかりであって、普通の人が思考する以上にきわめて鋭敏であったことをうかがい知ることができる。したがって、このように一般のすべての人類の苦しみに思いを巡らしたり、あるいは生類の運命に対する悲しい思いが、釈尊の心に異常に強く迫るものがあったということ、これはやはり釈尊が出家するにいたった第一の動機として挙げて置かなければならない。さらに第二の動機とされるのは、釈尊自身の個人的な理由になるかも知れないが、生母を失っているという内心の淋しさが無常觀を深めたということである。第三の動機は、社会的背景としてとらえられるものであって、それは、カピラ国がコーサラ国に隸属しているということからくるものであって、いつ亡ぼされるかわからないという危機感にさらされていたからである。このほかにも、いくつかの出家の動機を見出すことができるが、たとえば、継母マハーパジャーパティが生んだナンダは、弟ではあっても王位継承が可能であるということなどである。

こうしたもろもろの条件が重なり合って、ついに釈尊は家長期の半ばにも至らない年齢である、二十九歳（古来の中国やわが国の説によれば十九歳出家説をとっている）にして出家し、第三期の林棲者となつてしまった。前節において述べたように、当時のインドの風習として、出家すること事態は決してめずらしいことではなかった。しかし、

一般のそれと変わっている点は、出家は第三期の林棲期以後とされていたはずなのに、釈尊は、第二期の家長としての義務が果たされていない時期に出家したということである。

要するに、二十九歳で出家求道の旅に出ることを選んだ釈尊は、夜半ひそかに王宮を出る決意をしたのである。それは、この出家するということについて、家人である父王や妃のヤソーダラーに相談したとしても、到底聞き入れられるまいということからであった。今日的にこれをいうと、無断の出家ということになるが、わたくしはこれを「さとれる人の大いなる家出」と呼ぶことにしている。このことに關して、水野博士は、

「少なくとも釈迦国（カピラ国）で学び得られるあらゆる学問を修め、社会人生の問題についても、究め得られるだけは考究したであろうが、それでも解決しえない点があったために、出家を決意したのである。父母（スッドーダナ王とマハーパジャーパティー妃）や太子妃（ヤソーダラー妃）などからすれば、むしろ家長期の生活を完成し、世俗社会的な成功を収めてもらいたかったであろうが、その望みは断たれた⁽⁹⁾」

と述べているように、従者チャンナを起こして愛馬カンタカを準備させ、道を東方へとってコーリヤ国を経て、南方のマッラー国との境にあるアノーマー河を渡った。そこでみずから髪を切り落して、自分が身に着けていた装身具などはチャンナにわたし王宮へ持ち帰るように指示した。そして、家人への伝言として「出家の目的を達成するまでは、絶対に帰国しない」という決意を告げさせることにしたのである。

こうして大いなる家出に成功した釈尊は、乞食者の姿となってマッラー国から南下してワッジー国へと向かった。しかしここで考えられることは、それまでのせいたく生活から一変して乞食の暮らしとなったのであるから、残飯をもらい集めての食事は、しばらくはさぞかし辛かったであろうと言うことである。しかし、この大いなる家出の目的は人生苦（生、老、病、死）と社会苦（愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦）からの解脱にあったのである。

すなわち、この八つの苦しみは人間の生存の根底に形成されているものであって、誰しも避けることはできない。「四苦八苦」の苦しみから、とくに人間を解放するということがその目的であったのである。差し詰めその第一歩としては「自己認識と自分の自覚」であった。このことに關して、さ。と。り。の。内。容。に。つ。い。て。次。節。に。お。い。て。触。れ。る。が、もう一度大いなる家出の旅に論を戻してみたい。

やがて釈尊はガンジス河を渡ってマガダ国に入つて、当初の目的地であつた首都のラージャガハにたどり着くことができた。ここで国王ビンビサーラの眼にとまつたのである。それは身なりこそみすばらしい乞食姿の修行者であっても、釈尊の態度やその風貌からして、普通の人間ではなくて、何か大きな目的をもつて修行している人であるということを見てとつたのであろう。とくにビンビサーラ王の注意を引いたということは、常の人ではないということであつて、乞食姿の修行者は、かつてカピラ国の皇太子であつたということを、すでにビンビサーラ王が知つていたとは考えられない（かりに考えるとすれば、父スッドーダナ王がわが子の出家の決意が固いものであることを知つて、家臣に後を追わせ、修行地がマガダ国であることを知ることによつて、ひそかにビンビサーラ王にわが子の保護を依頼したということ）し、たまたまマガダ国は国力の増強発展を望んでいた矢先でもあり、第一印象としての釈尊のすがたがたちに共鳴して、統治上の指導者に釈尊の協力を熱望したものと考えたい。

そうでなければ、このマガダ国を中心にして始まる釈尊の六年間（古来の説によると十二年間ともあるが）にわたる求道生活を庇護し、さらには釈尊の成道後において、初期の仏教教団の大きなスポンサーとなつたことからしても、容易に理解できることがらではないからである。かりにスッドーダナ王からの釈尊の保護の依頼があつたにしても、被保護者そのものの生きざまが自堕落なものであつたら、保護者はそ。づ。を。向。い。て。し。ま。う。で。あ。ろ。う。し、また大國の国王であるビンビサーラ王が、小國の王であるスッドーダナにそれほど尽くす義務はなかつたはずである。

いずれにしても、釈尊はピンピサーラ王の協力の依頼を退けて、城西のパンダワ山麓の樹の下に坐って瞑想し、あるときは当時出家者において行なわれていた苦行（その種類を大別すると、①心を制御するもの、②呼吸を止めるもの、③断食によるもの、④食を減ずるものの四種）を実践した。これを哲学的な見解に立ってみると、肉体と精神との二元性を認めるのであって、とくに肉体を苦しめさいなむことによってその体力も弱まるので、それだけ精神が肉体からの束縛を受けないとするのである。水野博士の説に従うと、

「精神が肉体からの束縛や影響を離れて、自由な活躍ができ、本来の無垢清浄な精神自体が現われ、これをもって人生の理想の状態であるとするに⁶⁰あった」

としているように、後の仏教が用いたところの苦行の意味は、精神を熱中して専念努力することによって、その目的であるさ⁶¹のりの状態にまで到達しようというのである。この方法は、今日もなお精神統一のために使用されている。たとえば坐禅をしたり、あるいは口称念仏を行ずるといったことがそれであって、いわゆるその目的は、第一には本来の自己認識であり、さらには自⁶²分の自覚とならなければならないのである。

釈尊はさらにまた、アーラーラ・カラーマ仙人について無所有処定（何物にも執着しない無一物の状態となったすがた）という禅定（ただ一心にものを考えるということを禅と称し、一つの境地に念いを静めることを定とする）を学んで、かれのいう人生の最高の理想に到達しようとつとめた。またあるときには、ウツダカ・ラーマプッタ仙人を訪問して、理想の禅定としての非想非非想処定（精神統一があるのでもなく、ないのでもないような、一種の無念無想の精神統一のすがた）の教えを聴いて、輪廻の苦しみから解放されることを試みたのである。しかしながら、釈尊はこの二人の仙人について教えを受けてそれを実践し、アーラーラ仙人とウツダカ仙人とが主張している境地にまで達しえたけれども、求めているところの本性としての自己認識はおろか、出家するに至ったその初期の目的であ

るところの、自分自身を自覚することさえできなかった。

そこで釈尊は、ただいたずらにわが身を苦しめても無垢清淨（わづらいや悩みから離れたきれいな状態）の身にもなれないし、二人の仙人の主張する禪定（仏教においても「観」と「止」との二種の禪定を説くが、別の稿において述べることにする）を修しても、人生苦や社会苦から解放されないということを自覚して、理想の静寂平安な涅槃（多種多様の解釈がなされているが、一口にいうとすべてのものに執らわれない中道の生活の実践といえよう）の道を求めて、ウルヴェラー地方のセーナー村へ移り住むことになった。

このセーナー村は、マガダ国の首都ラージャガハより少し西方に当たるところで、ネーランジャラー河（尼連禪河）といって、いわゆるガンジス河の支流）に沿ってできている村である。

セーナー村へたどりついたときの釈尊は、六カ年にわたる求道生活の心労と、苦行のうえにも苦行を重ねたということもあって、身体はやせ衰えて、みるからに疲労困ぱいの状態であった。まず垢づいた身体をネーランジャラー河の水で洗い清めた釈尊は、それまでの断食や減食といった苦行は、決して理想達成へのまことの道ではないことを経験して、そのまことの道であるさとりに至るための方法としては、自己自身の思索と体験とによる以外にないと決意したのである。伝記によれば、釈尊はあまりに衰弱していたために、身を洗って河の岸へ上がろうとしてもその力がなく、差し出された木の枝につかまって、ようやく河を出たと記している。そして、スジャーターという若い女が捧げた牛乳と食事を取って体力を回復させ、ギャーの町の無花樹の下に端座して思念をこらすことになった。

伝記などによると、十二月八日未明に忽然としてさとりを開いたとしている。それは、端座に入ってから数日間にして真理の道をさとしたことになる。そして、止観均等の第四禪の禪定によってさとりを開いたとするのである。その内容は苦集滅道の「四つの真理」であって、要するに、迷いの世界とさりの世界との原因と結果とが、それぞれ

二つずつ明らかにされて示されている。その実践方法としては、次節において述べるところの八正道（聖に至る八つの方法）がある。

（六）福祉する心を考える

今日ここに、わたくしたち人間がいま生きている人間の福祉の実践を考える場合に、まず取り組まなければならぬことは、人間としての生きざまの在り方を探究することである。それは、現にいま生きているということの実際の在り方について、一般的にはいくつかの方法が示されてきているが、一応次の三つの次元に区別することができる。その第一点は、人間における生物体としての「個的生」の次元であり、次は人間の「文化的・社会的生」の次元であって、さらには「存在としての生」の次元であるということができよう。

その理由としては、わたくしたち人間もまた他の動物と同じように、それぞれ生身のからだをもち、食欲や性的欲求などとしてあらわれる生物体としての欲求を充たすことによって、はじめて生物としての生存を続けているのである。そればかりでなく、人間は他の動物とは違って文化を形成し、さまざまの社会的な仕組みを創り出して、それによってお互いの生存を維持するための生活を営んでいるものである。しかも人間はさらに、単なる社会的な地位や財産をまもり、またさまざまの社会的な役割を果たすだけに生きているのではなくて、そのもっともと根底に、それぞれが決して代替を許さない、いわゆる単独者としての自分自身の存在を自覚することのできるものでなくてはならない。『無量寿経』巻下に「独生、独死、独去、独来」（無量寿経巻下、第五章第一節第二項に示されている言葉⁽⁴⁾）と説いていることは、わたくしたち人間は、愛欲の世界に独り生まれてきて独りで淋しく死んで行かなければならぬ

い。またそれは独り来たりて独り去って行く、ということである。したがって、人間は「生」の事実としてしかも単独者としてこの世に生み出され、そして一人で淋しく死んでいくものである。

前節までに述べてきたように、釈尊の「大いなる家出」がもたらしたものは、自己認識と自分の自覚であったように、それが自身の本性（すべての人間が仏となれる可能性）を発見することができたということで、最高の人格者と成りえたのである。すなわち、自己自身は自然からの分身であるという自分の自覚にもとづいて、それをすべての人間に適応させることによって、人間の社会に位置づけようとしたことにほかならない。それゆえに、現実の社会が侵略したり侵略されたりといった、いわゆる戦いの絶えないものであって、その中にわたくしたち人間が生きて行くということは、本質的には生存競争において闘いを挑みながら生きて行くことであって、生存競争を抜きにしての生存は考えられない。動物が互いに弱い生きものを殺して食べて、自分の生命をつないでいるという現実をみても明らかのように、それはまさしく弱肉強食の世界の見にくいすがたであると知りながらも、それを繰り返さなければ生きていけないのが現実なのである。したがって、たとえ人生にどれだけかの楽があったにせよ、楽に執着すればすべて苦しみに変わっていくという事実は、なにをもつてしてもこれを否定することはできない。このことをさとした釈尊は、真理の第一として「苦諦」（苦しみの現象を明らかにしたもの）を置いて、前述したように人生苦と社会苦との都合八つを明らかにしたのである。

次に人間の福祉ということを考えるとき、上述したように、それが人間における生物体としての「生」の次元と、文化的・社会的「生」の次元、そして存在としての「生」の次元とに一貫してかわっている問題であることを、はっきりとここで明瞭にしておかなければならない。それと同時に、より根本的にはこの三つの次元を生きている人間の総体としてとらえ、一人ひとりの人間の根本の生き方にかかわる問題であるということを、ここにはっきりと認識

して置くことが先決問題である。今日の福祉において、この福祉ということについての根本の思想があいまいとなっているのは、この点を明確にしていけないからであるといっても過言ではないであろう。

それは、結果論からのみの考察であって、因って起こるところの原因の探究がなされないからである。釈尊の真理の探究のその方法は、結果として生じた現象を「四苦八苦」の苦しみとしてとらえ、人生苦や社会苦としてのこうした苦しみが、何処から起こってくるのかということを探究した結論は、これを第二の真理「集諦」（迷いや苦しみの根源になるところを明らかにしたもの）として表現し、苦しみや迷いの原因は渴愛であるとしたのである。これはすなわち、人生の苦しみや迷いの根柢を欲望（渴愛）に見出したのであって、これを原因の真理と称している。したがって、人間が欲望を捨てることでできれば苦しみは起こらないし、地位や名誉といった立身出世欲を捨てれば迷いも起こらないし、ましてや金銭や財産に対する執着と欲望とがなくなれば、わずらい悩むということも起こらないはずである。しかしながら、わたくしたち人間はなかなかこの欲望や、あるいは利己心なるものを捨てるということはない。であるからこそ、そこに人間の解決できない矛盾が生じ、どうすることもできない大きな問題が生ずるのである。

したがって、ここで考えなければならないことは、人間の解決できない矛盾や問題をどうするかという、新しい問題が生起してきているということである。しかしこの新しい問題の解決策を講じるとなると、その実践的な方法手段を考察しなければならないので、今回は思想的な面のみ限って述べることにして、このことについては、稿を改めて別の機会に考究してみたい。

上述したように、現代人そのものの人間としての根本の問題は、現代人が押し並べて総体（本来人間は肉体と精神とを兼ね備えているものである）としての自己自身を失って、その人生の諸領域において生活そのものが断片化して

しまっている、という点である。だからこそ現代人のほとんどは、まことの自己自身として生きることができないために、絶えず自分の外部からの救済に期待するという、いわゆる受け身の態度から脱することができない。現代人は一般的に、福祉ということが単に外部からの救済的な手段としてしか考えられず、またその程度にしか理解されないのもそのためであり、福祉ということがさまざまに断片化した、ばらばらの、単なる応急措置や操作にしかないのもそのためなのである。

したがって、いま福祉に携わるものが根本的に明確にして置かなければならないことは、福祉は単なる方法や操作の技術だけではなくて、人間の福祉の根本はやはりなんといっても思想であり、その思想の在りようなのであるということである。この点をしっかりと認識し理解して置かなければなるまい。そして、そのときに根本的に問われることは、わたくしたちの、とくに福祉に携わるものの人生観であって、それはまた、基本的な人間の生活態度としての生きざまそのものなのである。

釈尊が説いた第三の真理としての「滅諦」（苦しみや迷いが滅するということであって、したがって欲望〈渴愛〉もなくなり、安らかな世界、すなわち涅槃と呼ばれる世界を明らかにしたもの）は、人間のわづらひや悩みが完全になくなった状態を指しているのであって、最高の人格者の呼称として、仏陀と称するのである。いうまでもなく、釈尊は、自己認識と自分の自覚とを基盤としてガヤーの町の無花樹の下に端座して思惟し、最高の人格形成を成し遂げて仏陀と成った人なのである。

最後の第四の真理は「道諦」（最高の人格を形成するその方法を明らかにしたもの）であって、これは苦の滅を実現するための真理探究の方法を八正道（八つの正しい道の真理）として示したものである。したがって、ここでは、前にも断わっておいたように、詳しくは稿を改めて論述することにして、ここではその項目のみを列記しておきたい。

- ① 正見Ⅱ正しい見方、正しい人生観のこと。
 - ② 正思惟Ⅱ正しい思惟、正しい思索のこと。
 - ③ 正語Ⅱ虚言のない正しい言葉のこと。
 - ④ 正業Ⅱ業とは行為で、正しい行為のこと。
 - ⑤ 正命Ⅱ他との調和による正しい職業。
 - ⑥ 正精進Ⅱ中道精神による正しい努力。
 - ⑦ 正念Ⅱ心の門番で、正しい注意力のこと。
 - ⑧ 正定Ⅱ智慧を求めている正しい精神統一。
- この八正道の実践は、いわゆる涅槃に至るための方法であって、それは苦しみと楽しさとの中道（調和を実現する智慧）の実践を意味するものであって、つまり、それは、どのような出来事に会っても、またどのような問題に対しても、十分な認識と正しい理解をもつということが条件となるのである。

あとがき

以上において人間の福祉の問題を、とくに仏教思想と福祉思想との両面から概観して、その接点を人間としての根本の生活態度としてこれをとらえ、さらにはこの両思想をある程度明確にしていくなかで、究極的には人間の幸福を招来するものであるということを、自己認識と自分の自覚というところにポイントを置いて論述してきた。したがってそれは、仏教的な立場からすると、人間における存在としての、まことに生きるという次元での明瞭な自覚にもと

づいて、はじめて人間の福祉が実現されるとしてきたのである。しかも、それは、人間の福祉的な面から、人間として生きるという根本の生活態度としてとらえようとしてきたのであるが、まことに生きるという次元の解明において、本来生きるということの説明が不足していたように思えるので、ここで少しく触れておきたい。

そもそも人間における生の次元とは、仏教的には人生苦の根源とするのであるが、こと人間の存在としてとらえた場合には少少異ってくる。一言にしてこれをいえば、わたくしたちがたとえどのような状態にあるうとも、現にこうして生きている限りにおいては、端的に生きている事実としての存在の次元である。しかしながら、ここではっきりと洞察しておかなければならないことは、この存在としての生の次元におけるわたくしたちの存在は、まったく否定的な条件のもとにのみ存在している、という事実である。このことに関しては、八代学院大学谷口隆之助教授の論文「宗教思想と福祉」に共鳴するところが多いし、続いて引用する部分においてはまったく同感である。すなわち、

「わたくしたちのだれひとりとして自分の意志でこのときこのところを選んでこの存在へと入りきたったものはいないということであり、わたくしたちはみんななんの理由もなしにこの存在へと投げこまれ、なんの理由もなしにこの存在を贈られ、このいのちを贈られて、たまたまいまここに存在しているにすぎない、ということである。そしてさらにわたくしたちはまたなんの理由もなしに間もなくこの存在といのちとを奪われ、死へとつれ去られるだけなのである」⁽³⁾

としているように、生の存在というものは、自分の意志によってはどうすることもできないのである。しかも、これが、わたくしたちの存在としての、生の次元における端的な事実にはかならないのである。

このことについては、仏教も勿論のこと宗教であって、いわゆるこの宗教的な態度そのものが、人間の本来の在り方としてはっきりとそのすがたを実現するのは、実はこの存在としての生の次元においてなのである。したがって釈

尊もまた、この生の根源を人生苦のはじまりと見たのであって、その四つの真理の展開において縁起の理法を説き、無常感を明らかにするなかで、自分の自覚から涅槃へという道理を主張したのである。それはどこまで行っても人間は平等であるという確信と、さ。と。り。の。道。へ。の。大。い。な。る。誘。い。で。あ。っ。た。と。い。わ。な。け。れ。ば。な。ら。な。い。

余 滴

以上をもつて小論の結びとしたいのであるが、第二節において記したところの二点について少しく述べておきたい。その第一点は、四時期について概説したなかに、第三期の林棲期に入った人たちは、生産に従事することを止めるという点である。第二点目は、初期の仏教教団の差別観についてである。

まず第一点のことであるが、これは孝橋正一教授がしばしば指摘されるところで、「仏教はきわめて崇高にしてかつ人間的ではあっても、人間にとって最も自然な原初的あり方としての、労働と生産の思想が仏教には抜けている」という指摘である。またその理由としては、釈尊は小さな国のプリンスだったからだとするのである。この指摘はまさしくその通りであるが、とくに肉体的な面での労働生産の理論がないということは一応認められても、当時の社会制度の仕組みからして、前述しておいたように、カーストの位置づけからしても、肉体的な労働生産を必要としなかったということである。したがって、釈尊は精神的な面における社会的な浄化と、すべての人間の根本的な問題を大きな問題として取り組み、自分の自覚からすべての人間をして涅槃への誘いを機能したのである。

第二点目は上田千秋教授の指摘するところであるが、それは初期の仏教教団のヴァルナ別において、とくに構成メンバーがカーストによって差別されているという指摘である。しかしながら、門戸を開放したということは事実であ

って、教団の構成メンバーとなるかならないかは個人の自由であって、釈尊自身は対人関係においてもしかり、教義の上ではなおさらのこと、区別はあっても差別はなかったとみるべきであろう。

注

- (1) 上田千秋「仏教と身分差別」（秦隆真先生追悼論文集『佛教と社会福祉』、七四頁）。
- (2) 『望月佛教大辭典』第一卷、二九五頁。
- (3) 中村元「仏教における人間観」（『仏教思想』第四卷、二二頁）。
- (4) 同右、二五頁。
- (5) 春日井真也『インド仏教文化の研究』、一一頁参照。
- (6) 水野弘元『釈尊の生涯』、一二頁。
- (7) 同右、一四頁。
- (8) 同右、一七頁。
- (9) 同右、四九頁。
- (10) 同右、五八頁。
- (11) 坪井俊映『浄土三部経概説』、二六四頁参照。
- (12) 谷口隆之助「宗教思想と福祉」（『福祉の思想・入門講座』、六八頁）。

参考文献

- 。『講座仏教思想』第六卷、理想社。
- 。『福祉の思想・入門講座』第一卷、柏樹社。
- 。中村元『思想をどうとらえるか』、東京書籍。
- 。佐藤博士古稀記念『仏教思想論叢』、山喜房。